LA COSA*

Por Martín Heidegger

Se acortan todos los a-lejamientos en el tiempo y en el espacio. El hombre tardaba semanas y meses enteros en llegar al sitio a que se dirigía. Ahora llega allí sobre la noche, en el avión. En épocas anteriores, no recibía durante años o quizá nunca noticia alguna de aquellos lugares de los que hoy, en virtud de la radio, recibe a cada instante, a cada hora. La semilla y el crecimiento de la planta, que antes se mantenían ocultos durante las estaciones del año, se ven ahora en menos de un minuto en la pantalla cinematográfica. Lejanos lugares de antiquísimas culturas nos los muestra hoy el cine como si estuvieran en cotidiano tránsito callejero. El cine, además, atestigua su propia exhibición, pues proyecta a la vez al aparato filmador y a los hombres que sirven en tal labor. Al colmo de la eliminación de toda posibilidad de a-lejamiento llega el aparato de televisión, que pronto se apoderará y dominará toda conexión y obstáculo de las relaciones.

El hombre cubre los más largos caminos en el más corto tiempo. Aventaja a las más grandes distancias, trayéndolo todo así en las más pequeñas.

Sólo la eliminación apresurada de todos los a-lejamientos no conduce a ninguna cercanía; pues la cercanía no consiste en la corta dimensión de la distancia. Lo que en la más pequeña distancia es para nosotros extensión más o menos discreta, gracias

---

*Conferencia pronunciada por invitación de la Academia Bávara de Bellas Artes de München, el 6 de junio de 1950, en el Palacio Príncipe Carlos. Se halla recogida en **Gestalt und Gedanke**. Ein Jahrbuch. Herausgegeben von der Bayerischen Akademie der schönen Künste. Im Verlag R. Oldenbourg, München, 1951. Págs. 128 a 148. Al final de la traducción del texto, el lector hallará una explicación de los vocablos castellanos.

a la imagen cinematográfica y al sonido de las ondas radiales, puede estarnos lejano. Lo que se aleja invisiblemente en una extensión más o menos mesurable, puede estar cerca de nosotros. El a-lejamiento breve no es ya cercanía. El gran a-lejamiento no es todavía lejanía.

¿Qué es entonces la cercanía, si ella, pese a la reducción de las más vastas extensiones, está ausente de los trechos más cortos y breves? ¿Qué es la cercanía, si se la ahuyenta por la eliminación constante de los a-lejamientos? ¿Qué es la cercanía si con su ausencia tampoco tenemos lejanía?

¿Qué ocurre entonces si en virtud de la eliminación de los grandes a-lejamientos todo sigue estando igualmente lejos e igualmente cerca? ¿Qué es esta uniformidad en la que todo no está ni lejos ni cerca, en la que todo carece de distancia?

Todo se ve arrastrado por la uniforme carencia de distancia. ¿Cómo? ¿No es la aproximación a la carencia de distancia tan inquietante como el desplazamiento de todo?

El hombre repara fijamente en lo que pudiera venir con la explosión de la bomba atómica. Pero no ve que desde hace ya tiempo sobrevino, que sucedió como si la bomba atómica y su explosión hubieran arrojado de sí hasta lo último; y calla que la bomba de hidrógeno, cuya inflamación inicial está concebida en su más amplia posibilidad, bastaría para extinguir toda vida sobre la tierra. ¿A qué espera esta perpleja angustia si lo espantoso ha sucedido ya? Lo espantoso es lo que suspende y escinde a todo lo que es, de su esencia anterior. ¿Qué es esto que espanta? Se muestra y oculta a la manera de todo lo que se presenta, es a saber, que, pese a toda superación, de los a-lejamientos la proximidad de aquello que es, está ausente.

¿Qué ocurre con la proximidad? ¿Cómo podemos experimentar su esencia? La proximidad no se deja encontrar, como parece, inmediatamente. Esta consigue llegar antes que nosotros a lo que está en la proximidad. En la proximidad están para nosotros lo que solemos llamar cosas. ¿Qué es, pues, una cosa? Hasta la fecha el hombre ha pensado muy poco en la proximidad y en la cosa en cuanto cosa. El cántaro es una cosa. ¿Qué es el cántaro? Un recipiente, decimos; recipiente porque recibe en sí otra cosa. Lo que recibe en el cántaro es la pared y es el fondo. Este receptor es, a su vez, receptible en el asa. El cántaro es,

en cuanto recipiente, algo que está en sí. El estar-en-sí señala al cántaro como algo ipstante. Como ipstancia de un ipstante, el cántaro se diferencia de un obstante. Un ipstante puede convertirse en un obstante cuando nos lo representamos bien en la percepción inmediata, bien en la representación que recuerda. Lo cosal de la cosa no descansa ni en que es un obstante representado ni en que se determina desde la obstancialidad de la obstancia.

El cántaro es recipiente, representémosnolo o nó. Como recipiente, el cántaro está en sí. Pero ¿qué quiere decir que lo que recibe está en sí? ¿El estar-en-sí del recipiente determina ya al cántaro como una cosa? El cántaro está como recipiente sólo en cuanto es traído a un estar. Esto acontecería, y ciertamente ocurre, mediante un poner, esto es, mediante el establecer. El alfarero fabrica el cántaro del barro de la propia tierra escogida y preparada para ello. De la tierra se compone el cántaro. Por la tierra de la que se compone el cántaro, éste puede estar, también, sobre la tierra, sea inmediatamente o mediatamente por la mesa o el banco. Lo que se compone gracias a tal establecer es el en-sí-stante. Tomemos el cántaro como recipiente establecido (fabricado. N. T.), cojámoslo luégo; parece así una cosa, pero de ningún modo un mero obstante.

¿O tomamos ahora como siempre el cántaro como un obstante? Desde luégo. El cántaro vale más que como obstante de la mera representación, pues por eso es un obstante que establece para nosotros un establecer puesto frente a nosotros y contrario a nosotros. El estar-en-sí parece mostrar al cántaro como cosa. El estar-en-sí lo pensamos, en verdad, desde el establecer. El estar-en-sí es aquello a que apunta la mirada del establecer. Pero el estar-en-sí es pensado también desde la obstancialidad, aunque el obstar del establecido no se fundamente en el mero representar. Con todo, de la obstancialidad del obstante y del ipstante no sale ningún camino hacia la cosalidad de la cosa.

¿Qué es lo cosable en la cosa? ¿Qué es la cosa en sí? Llegamos a la cosa, en primer término, cuando nuestro pensamiento ha obtenido, ante todo, la cosa en cuanto cosa.

El cántaro es en cuanto recipiente una cosa. Sin duda alguna este receptor requiere un establecimiento. Pero la establecidad no hace, de ninguna manera, por medio del alfarero, aquello

para lo que conviene el cántaro en cuanto es cántaro como cántaro. El cántaro no es recipiente porque sea establecido, sino que el cántaro debe ser establecido porque él es este recipiente.

El establecimiento deja que el cántaro éntre libremente en su propio. Sólo este propio de la esencia del cántaro no será fabricado jamás por el establecimiento. Desprendido de la fabricación el cántaro se une con el establecimiento para recibir. Por el procedimiento del establecer, el cántaro debe indicar, ante todo, su apariencia al establecedor. Pero este autoindicante, la apariencia (el εἶδος, la ἰδέα), señala únicamente al cántaro según el respecto en el que el recipiente se opone al establecer en cuanto establecedor-para.

Sin embargo, lo que es el cántaro que así aparece como cántaro, qué y cómo el cántaro es en cuanto es esta cosa-cántaro, es algo que jamás se ha dejado ni se deja experimentar en el respecto del aparecer, la ἰδέα, ni se deja pensar en ese respecto apropiadamente. Por eso Platón, que representó en el aparecer la presencia de lo que se presenta, pensó tan escasamente la esencia de la cosa, como Aristóteles y todos los pensadores subsiguientes. Platón se dio cuenta, más bien, y por cierto que en forma decisiva para la época posterior, de todo lo que se presenta como obstante del establecer; preferimos decir en vez de obstante, hicstante. En la esencia plena del hicstante reina un doble hicstar. Por un lado el hicstar en el sentido del ser descendiente de..., sea éste un producirse o un llegar a ser establecido; por otra, el hicstar en el sentido de un intra-estar del producido en el no-ocultamiento del que ya se presenta.

Empero no todo representar del que se presenta, en el sentido del hicstante y del obstante, logra llegar hasta la cosa como cosa. Lo cosal del cántaro consiste en que el cántaro es en cuanto recipiente. Cuando llenamos el cántaro, verificamos lo receptor del recipiente. El fondo y las paredes del cántaro aceptan, notoriamente, el recibir. ¡Pero vamos despacio! Cuando llenamos el cántaro con vino, ¿vertemos el vino en las paredes y en el fondo? A lo sumo vertemos el vino entre las paredes sobre el fondo. La pared y el fondo son lo impenetrable en el recipiente. Lo impenetrable sólo no es lo que recibe. Cuando llenamos el cántaro lo vertido corre con profusión en el cántaro vacío. La

vacuidad es lo receptor del recipiente. El vacío, esta nada en el cántaro, es lo que es el cántaro como recipiente receptor.

El cántaro se compone solamente, pues, de pared y fondo. El cántaro es un stante mediante aquello de lo que se compone. ¿Qué sería un cántaro que no fuera stante? Un cántaro descastado, por lo menos; entonces el cántaro siempre cántaro, esto es, un cántaro que recibe, dejaría vaciar el recipiente, si bien como stante que se vuelca. Pues sólo un recipiente puede vaciarse.

Pared y fondo, de lo que el cántaro se compone y por lo cual él es un stante, no son el único receptor. Sin embargo, si esto que recibe descansa en el vacío del cántaro, entonces el alfarero, que da forma a la pared y al fondo sobre la rueda giratoria, no fabrica únicamente el cántaro. El sólo configura el barro! No —el alfarero configura el vacío. Por el vacío, en él y de él, el alfarero, dando forma, convierte el barro en creación. El alfarero apresa, en primer término y siempre, lo inapresable del vacío y lo establece como receptor en la figura del recipiente. El vacío del cántaro determina a todo asidero del establecer. Lo cosal del recipiente no estriba, de ninguna manera, en la materia de que se compone sino en el vacío que recepta.

Sólo que ¿es vacío realmente el cántaro?

La ciencia física nos asegura que el cántaro se llena con aire y con todo aquello que integra la mezcla del aire. Variemos la reflexión por un modo un tanto poético de pensar, y refirámonos al vacío del cántaro. Otros hechos se muestran en cuanto nos entreguemos a investigar científicamente el cántaro real desde su realidad. Cuando vertemos el vino en el cántaro, sólo el aire, que llena el cántaro, es desalojado y sustituído por un líquido. Visto científicamente, llenar el cántaro significa cambiar un contenido por otro.

Estas afirmaciones de la física son correctas. Mediante estas afirmaciones la ciencia se representa algo real a lo cual se dirige objetivamente. Pero ¿es el cántaro este algo real? No. La ciencia acierta siempre sólo en aquello que su modo de representación ha aceptado antes como su objeto posible.

Se dice que el saber de la ciencia es concluyente. Cierto. Pero ¿de dónde y en qué consiste este ser concluyente? Para nuestro caso, en la fuerza para desalojar el cántaro lleno con

vino y dejar en su lugar una concavidad por la que corre el líquido. Mientras la ciencia no admita la cosa como realidad determinante, ella hará del cántaro-cosa algo inútil.

Pues en su ámbito, el de los obstantes, el saber concluyente de la ciencia ha aniquilado ya las cosas como cosas, mucho tiempo antes de que la bomba atómica estallase. Su explosión sólo es la más brutal de todas las brutales confirmaciones de la aniquilación de la cosa, ocurrida desde hace ya largo tiempo: aniquilación en la que se mantiene anulada la cosa como cosa.

Por eso la aniquilación es tan inquietante, porque lleva consigo una doble ceguera. Por un lado, la opinión de que la ciencia se refiere a toda la experiencia antes que a lo real en su realidad. Por otra parte, la apariencia de que, sin perjuicio de la investigación científica de lo real, la cosa podría ser cosa que presupusiera que ella, en general, no fuera jamás cosa que esesencialmente. Pero la cosa se indicaría como cosa, pues la cosidad de la cosa se haría patente. La cosa le habría tomado la revancha al pensar. Pero lo cierto es que, sin embargo, la cosa como cosa sigue siendo negada, nula, y en tal sentido aniquilada. Esto ha ocurrido y ocurre tan esencialmente, que a las cosas no se las admite ya en cuanto cosas sino que, en general, las cosas no pueden aparecer ya como cosas.

Pero ¿en dónde está y en qué consiste el no-aparecer de la cosa como cosa? ¿Lo ha desatendido el hombre sólo para representar la cosa como cosa? Pero el hombre sólo puede desatender lo que está dispuesto y preparado para él. El hombre puede representar, no importa de qué modo, solamente aquello que ha iluminado desde sí y que se lo ha señalado en su luz, la cual, por ello, ha aportado.

Pero si su esencia no puede aparecer jamás, ¿qué es entonces la cosa como cosa?

¿No llegó a estar jamás la cosa lo suficientemente, cabe la proximidad como para que el hombre no aprendiera a prestar atención convenientemente a la cosa como cosa? Tratemos ya esta cuestión. Tratémosla para experimentar el cántaro en la proximidad.

¿En qué descansa la cantaridad del cántaro? Súbitamente la hemos perdido de vista y por cierto que en el momento en que, abierto el paso a la apariencia, la ciencia podría darnos una

explicación sobre la realidad del cántaro real. Lo que es real del recipiente, su receptor, el vacío, lo hemos representado como una concavidad llena de aire. Tal es el vacío pensado real, físicamente; pero no es el vacío del cántaro. No dejamos, así, que el vacío del cántaro sea su vacío. No hemos atendido a aquello que es receptor en el recipiente. No pensamos cómo el receptor mismo es-esencialmente. Por eso también debimos privarnos de ver lo que el cántaro recibe. El vino se convertiría para el representar científico en un simple líquido, y éste en un posible y general estado de agregación de elementos. Omitamos aquí este representar y reflexionemos sobre lo que el cántaro recibe y cómo lo recibe.

¿Cómo recibe el vacío del cántaro? El vacío recibe en cuanto toma lo que es vertido. Recibe en cuanto conserva lo tomado. Recibe, pues, de dos maneras: tomando y conservando. Por ello la palabra **recibir** tiene doble significado. El tomar lo vertido y el conservar lo flúido pertenecen sin embargo a lo mismo. Pero su unidad se determina desde lo vertido, en lo cual el cántaro es unificado como cántaro. El doble recibir del vacío descansa en el verter. El recibir es como es propiamente en cuanto es este recibir doble. El verter al cántaro es el escanciar. En el escanciar de lo flúido es-esencialmente el recibir del recipiente. El recibir tiene menester del vacío tanto como del receptor. La esencia del vacío que recibe se reúne en el escanciar. Pero el escanciar es tan rico como el simple copear. El escanciar, en que el cántaro es cántaro, reúne en sí el doble recibir; y lo reúne, por cierto, en el verter. A la unión de montañas la llamamos sierra. A la reunión del recibir doble en el verter, que integra como conjunto la plena esencia del escanciar, la llamamos el obsequio. La cantaridad del cántaro es-esencialmente en el obsequio de lo flúido. También el cántaro vacío mantiene su esencia en el obsequio, si bien el cántaro vacío no admite el copeo. Pero este no admitir conviene al cántaro y sólo al cántaro. Una guadaña o un martillo, por el contrario, están imposibilitados para un no-admitir este escanciar.

El obsequio de lo flúido puede ser un trago. Da agua, da vino para beber.

En el agua del obsequio, se afinca la fuente. En la fuente se afinca la roca, en la roca recibe la lluvia el oscuro sueño de la

tierra, y recibe también el rocío del cielo. En el agua de la fuente se afinca la boda del cielo y de la tierra. Esta permanece en el vino, dón del fruto de la viña, que ha hecho posible el reciprocarse de los alimentos terrestres y del sol del cielo. En el obsequio del agua, en el obsequio del vino se afincan, respectivamente, el cielo y la tierra. Pero el obsequio de lo flúido es la cantaridad del cántaro. En la esencia del cántaro se afincan el cielo y la tierra.

El obsequio de lo flúido es trago para los mortales. Este alivia su sed. Recrea su ocio. Divierte su vida de sociedad. Pero el obsequio del cántaro se dona a veces para la consagración. Entonces, lo flúido, donado para la consagración, no apaga una sed. Apaga, sí, el fuego de la fiesta en lo alto. El obsequio de lo flúido no es ahora ni un escanciar obsequiado, ni es el obsequio un trago para los mortales. Lo flúido es la bebida ofrendada a los dioses inmortales. El obsequio de lo flúido en cuanto bebida es el verdadero obsequio. En el escanciar la bebida consagrada, el cántaro vaciante como obsequio donante es-esencialmente. La bebida consagrada es aquello que, en última instancia, nombra la palabra **lo flúido:** ofrendar y consagrar al sacrificio. **Lo flúido, verter,** se dice en griego χέειν, en indoeuropeo **ghu.** Lo cual significa: ofrendar para el sacrificio. El verter está donde se lo consuma esencialmente, se lo piensa suficientemente y es dicho rigurosamente: ofrendar, consagrar al sacrificio y, por tanto, escanciar. Por eso, sólo el verter puede convertirse, en cuanto su esencia desmedra, en mero dar de beber y copear, hasta llegar a la descomposición en la habitual expendeduría de bebidas. Verter no es el mero echar y repartir.

En el obsequio de lo flúido, que es un trago, se afincan, según su modo, los mortales. En el obsequio de lo flúido, que es una bebida, se afincan, según su modo, las divinidades, que reciben el obsequio del escanciar como obsequio del ofrendar. En el obsequio de lo flúido se afincan, diversamente, los mortales y las divinidades. En el obsequio de lo flúido se afincan la tierra y el cielo. En el obsequio de lo flúido se afincan, a la vez, la tierra y el cielo, las divinidades y los mortales. Estos cuatro se corresponden concordemente desde sí. Ellos, anticipando a todo lo-que-se presenta, se unen en un marco único.

En el obsequio de lo flúido se afinca la unión sencilla de los cuatro.

El obsequio de lo flúido es obsequio en cuanto finca tierra y cielo, las divinidades y los mortales. Pero el afincarse no es ahora el mero persistir de lo-que-está-ante-los-ojos. El afincarse ocurre. Lleva a los cuatro a la luz de su propio. Los cuatro se reciprocan desde aquella sencilla unión. En este reciprocar son ellos propiamente no-ocultos. El obsequio de lo flúido afinca la sencilla unión del marco de los cuatro. Pero en el obsequio el cántaro es-esencialmente como cántaro. El obsequio reúne lo que pertenece al escanciar: el doble recibir, lo-que-recibe, el vacío y el verter en cuanto ofrendar. Ocurriendo, la reunión se reúne en el obsequio para afincar el marco. Este único reunir frecuente es el esencializante del cántaro. Con una vieja palabra de nuestra lengua, se ha nombrado lo que es reunión: Esta es: **thing.** La esencia del cántaro es la pura reunión escanciante del simple cuadrado en un afincamiento. El cántaro es-esencialmente como cosa. El cántaro es el cántaro en cuanto es una cosa. Pero ¿cómo es-esencialmente la cosa? La cosa cosifica. El cosificar reúne. Reúne el marco cuyo afincamiento ocurre en un sendo afincamiento: en ésta, en aquella cosa.

A la esencia del cántaro, pensada y experimentada de este modo, damos el nombre de cosa. Pensamos ahora esta esencia desde la pensada esencia de la cosa, desde la cosa como el reunente-ocurrente afincar del cuadrado. Sin embargo, recordamos en ello, a la vez, la palabra **thing** del antiguo alto alemán. Esta indicación filológico-histórica conduce fácilmente a malentender la manera en que ahora pensamos la esencia de la cosa. Podría parecer que la esencia de la cosa, pensada desde la contingente significación de la palabra aprovechada ahora, del nombre **thing** del antiguo alto alemán, la estrangula en cierto modo. Nace la sospecha de que ahora se busca la experiencia de la esencia de la cosa, fundándose en la arbitrariedad de un divertimento etimológico. Se afianza y es ya corriente la opinión de que aquí, en vez de reflexionar sobre el contenido de la cosa, se utiliza únicamente el diccionario.

Pero lo contrario de tal recelo es el caso. Pues bien. La palabra **thing**, del antiguo alto alemán, significa la reunión, y por cierto,

el trato de un negocio apalabrado, de un caso de conflicto. Según eso, las viejas palabras alemanas **thing** y **dinc** se vuelven palabras apropiadas para el negocio, nombran todo aquello que se ajusta en cualquier forma al hombre, se refiere a lo que, conforme a eso, se apalabra. Los romanos llamaron a lo que es apalabrado **res;** dicho en griego, ἐρέω ρητός, ῥήτρα ῥῆμα: hablar sobre algo, negociar, en una palabra; **res publica** no significa el Estado, sino lo que interesa públicamente a todos en el pueblo, lo que en él **hay** y, por tanto, es negociado públicamente.

Sólo por eso, porque la **res** significa lo interesante puede darse la combinación de palabras **res adversae, res secundae;** aquello es lo que toca adversamente al hombre; esto lo que al hombre acompaña venturosamente. El diccionario traduce **res adversae,** correctamente en verdad, por adversidad, **res secundae** por suerte; sin embargo, el diccionario informa insuficientemente sobre lo que las palabras quieren decir en cuanto son dichas y pensadas. En verdad, en este y en los demás casos no lo hace de modo que nuestro pensamiento viva en la etimología, sino que la etimología queda desterrada para que se reflexione sobre aquel contenido de la esencia que nombran embrionariamente las palabras en cuanto palabras.

La palabra romana **res** nombra lo que importa a los hombres, el asunto, el caso de disputa, el caso. También usaron para eso la palabra **causa.** Lo cual no quiere decir ni en primera ni en última instancia **causa;** causa se refiere al caso y a lo que el caso es, que se negocia y se pierde. Sólo que causa, sinónimo casi de **res**, que significa caso, al seguir la palabra **causa,** en el sentido de causalidad de un efecto, puede llegar a la significación de causa, en el sentido de causalidad de un efecto. Las antiguas palabras alemanas **thing** y **dinc,** con su significado de reunión, esto es, de reunión para la negociación de un asunto, son apropiadas como ninguna otra para ser traducidas por la palabra **res,** lo que interesa. Pero de la palabra latina de la cual nace la palabra **res,** de la palabra **causa** con la significación de caso y negocio, se origina también el románico **la cosa** y el francés **la chose;** los alemanes decimos **das Ding.** En el inglés **thing** han conservado plenamente la fuerza nominativa de la palabra romana **res:** he knows his things, él sabe sus cosas, lo que le interesa; he knows how to handle things, él sabe manejarse con las cosas, o sea

las que trata en su derredor caso por caso; that's a great thing, es una gran (bonita, poderosa, imponente) cosa, es decir, una cosa que tiene interés para el hombre.

Lo definitivo no es de ningún modo la brevemente citada historia de la significación de las palabras **Ding, causa, cosa** y **chose,** sino algo totalmente distinto y que a la sazón no es lo tomado en cuenta. La palabra romana **res** nombra lo que interesa al hombre en alguna forma. Lo interesante es lo real de **res.** La **realitas** de la **res** se convierte, experimentada latinamente, en lo factible. Pero los romanos no pensaron nunca la **realitas** de este modo y propiamente en su esencia. Quizá la **realitas** romana fue representada desde la recepción de la filosofía helenística en el sentido de ὄν; ὄν, en latín **ens** significa lo-que-se-presenta en el sentido de lo hicstante. La **res** se convirtió en **ens,** en lo-que-se-presenta en el sentido de lo hicstante y de lo representante. La **realitas** propia de la **res** romana experimentada originariamente por los romanos, lo factible, es sepultada como esencia de lo-que-se-presenta. Por el contrario, el nombre **res** sirve en la época siguiente, en especial en la Edad Media, para indicar todo **ens qua ens,** es decir, cualquiera y todo lo-que-se-presenta, también si sólo en el representar hicsta y se presenta como **ens rationis.** Igual que con la palabra **res** sucedió con el nombre que corresponde a **res, dinc,** pues **dinc** significa todo aquello que de cualquier modo es. También Meister Eckhart usó la palabra **dinc** tanto para designar a Dios como para designar al alma. Dios es para él la **hoechste und oberste dinc** (1). Con esto no quiere decir este maestro del pensar que Dios y el alma sean semejantes a una roca o a un obstante materiar; **dinc** es aquí el nombre prudente y sobrio de algo que es en general. Así Meister Eckhart, según una palabra de Dionysius Areopagita, dice: **die minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dink, die er minnet** (2).

Porque la palabra cosa en el lenguaje habitual de la metafísica occidental nombra lo que en general y de algún modo es; por eso, pues, se modifica la significación del nombre **cosa,** comprendiendo la interpretación de aquello que es, es decir, del ente. Kant habló de la cosa igual que Meister Eckhart, y signi-

1) La cosa más elevada y alta.
2) El amor es la naturaleza que pasea al hombre en la cosa que él ama.

ficó con este nombre algo que es. Pero para Kant lo que es se convirtió en obstante del representar que transcurre en la conciencia del yo humano. La cosa en sí significa para Kant el obstante en sí. El carácter de en-sí quiso decir para Kant que el obstante en sí es obstante sin la referencia al representar humano, es decir, sin el **ob** por el cual para éste representar aquél es sobre todo un stante. **Cosa en sí** significa, pensada rigurosamente en plan kantiano, un obstante que no lo es para nosotros porque debe ser stante sin un posible ob para el representar humano que le responda.

Pero ni la significación largamente aprovechada del nombre **cosa** usada en la filosofía, ni la significación de la palabra **thing** del atinguo alto alemán, nos ayudan lo más mínimo en la situación de necesidad en que nos hallamos de pensar y experimentar la esencia objetiva de aquello que ahora decimos cántaro. Más bien, por el contrario, apunta a un momento de la significación en el antiguo uso lingüístico de la palabra **thing**, esto es **reunir,** apunta a lo que pretende la esencia pensada anteriormente del cántaro. El cántaro es una cosa más, no en el sentido de la **res,** dicha latinamente, ni en el sentido del **ens** representado a lo medieval, ni aun en el sentido del obstante representado modernamente. El cántaro es cosa en cuanto cosifica. En el cosificar de la cosa ocurre y se determina en primer término el presentar de lo-que-se-presenta del modo del cántaro.

Hoy, todo-lo-que-se-presenta está igualmente lejano e igualmente cercano. Domina la carencia de distancia. Pero no toda abreviación y eliminación del a-lejamiento trae consigo ninguna proximidad. ¿Qué es la proximidad? Para encontrar la esencia de la proximidad tomamos en cuenta al cántaro en la proximidad. Buscamos la esencia de la proximidad y encontramos la esencia del cántaro como cosa. Pero en este hallazgo conservamos a la vez la esencia de la proximidad. La cosa cosifica. Cosificando, la cosa afinca tierra y cielo, las divinidades y los mortales. Afincando, la cosa acerca a unos y a otros desde sus lejanías. Este acercar es el aproximar. El aproximar es la esencia de la proximidad. La proximidad aproxima la lejanía, ciertamente, como lo lejano. La proximidad mantiene la lejanía. Manteniendo la lejanía, la proximidad es-esencialmente en su

aproximar. Aproximando de tal modo, la proximidad se oculta a sí misma y permanece según su modo en lo más próximo.

La cosa no está **en** la proximidad, en cuanto ésta sea un recibidor. La proximidad reina en el aproximar como el cosificar de la cosa.

Cosificando, la cosa afinca los únicos cuatro, tierra y cielo, las divinidades y los mortales en la sencilla unión de su marco, concorde desde sí.

La tierra es el soporte en que descansa el edificio, la fecundadora de los alimentos, la abrigada agua mansa, y la roca cubierta, los animales y las plantas.

Decimos tierra y pensamos entonces ya a los otros tres en la unión de los cuatro.

El cielo es el camino del Sol, el curso de la Luna, el resplandor de los astros, las épocas del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, el favor y la aspereza del tiempo, el jirón de la nube y la azulada profundidad del éter.

Decimos cielo y pensamos entonces ya a los otros tres en la unión de los cuatro.

Las divinidades son los mensajeros señaladores de la divinidad. En el reinar oculto de éstos, aparece Dios en su esencia, que se sustrae a toda comparación con lo que se presenta.

Nombramos a las divinidades y pensamos entonces a los otros tres en la reunión de los cuatro.

Los mortales son los hombres. Se les llama mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere. El animal perece. No tiene a la muerte ni ante sí ni tras de sí. La muerte es el cofre de la nada, esto es, la que en todo respecto no es jamás algo meramente ente que, empero, es-esencialmente, esto es, es como el sér mismo. El cofre de la nada encierra en sí lo esencializante del sér. La muerte es como cofre de la nada, la entraña del sér. A los mortales los llamamos ahora los mortales, no porque para ellos termine la vida terrena sino porque son capaces de la muerte como muerte. Los mortales son lo que son en cuanto mortales siendo-esencialmente en la entraña del sér. Ellos son la relación esencializante del sér como sér.

La metafísica, en cambio, representa al hombre como animal, como sér viviente. También el sér humano, cuando la **ratio** domina la **animalitas**, se determina desde la vida y el vivir. Los mortales deben llegar a ser, primeramente, seres vivientes racionales. Decimos: los mortales, y pensamos entonces a los otros tres en la unión de los cuatro.

La tierra y el cielo, las divinidades y los mortales se corresponden concordemente desde sí. Cada uno de los cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. Cada uno se refleja, por eso, según su modo en su propio, dentro de la unión de los cuatro. Este reflejar no es representar una imagen. El reflejar ocurre iluminando a cada uno de los cuatro, cuya propia esencia se reciproca en la disposición para la unión. Según este modo de reflejar que ocurre e ilumina, cada uno de los cuatro se refleja a los demás. El reflejar que ocurre deja libre a cada uno de los cuatro en su propio, pero liga a los libres en la unión de su esencial reciprocidad.

El reflejar que liga a los libres es el juego, que reciproca a todos y cada uno de los cuatro en el sostén unificador de la disposición. Ninguno de los cuatro se refuerza en sus particulares peculiaridades. Antes bien, cada uno de los cuatro es expropiado dentro de su disposición a un propio. Esta disposición expropiadora es el reflejo-juego del marco. En él, la unión de los cuatro se reciproca.

Al ocurrente reflejo-juego de la unión sencilla de tierra y cielo, divinidades y mortales la llamamos mundo. El mundo es-esencialmente en cuanto mundaniza. Lo cual quiere decir: el mundanizar del mundo no es aclarable por otros ni fundable desde otros. Esta imposibilidad no yace en que nuestro pensamiento humano sea incapaz para tal aclaración y fundamentación. Lo inaclarable e infundamentable del mundanizar del mundo descansa, más bien, en que es inadecuado atenerse a algo en cuanto causar y fundamentar el mundanizar del mundo. En cuanto el conocimiento humano pide aquí una aclaración, no sobrepasa la esencia del mundo sino que cae bajo la esencia del mundo. La voluntad humana de aclaración no alcanza en general a la sencillez de la unión del mundanizar. Los concordes cuatro son ahogados en su esencia cuando se los representa sólo

como realidades aisladas que deben ser fundamentadas sin distinción y aclaradas separadamente.

La unidad del marco es la cuadración. Pero la cuadración no se hace de ningún modo, de manera que abrace a los cuatro y que este abrazar les sobrevenga posteriormente. Tampoco se agota la cuadración en que trae ante los ojos a los cuatro, en que los pone unos junto a otros.

La cuadración es-esencialmente en cuanto ocurrente reflejo-juego del simple reciprocar de unos con otros. La cuadración es-esencialmente como el mundanizar del mundo. El reflejo-juego del mundo es el juego en corro del ocurrir. Por eso tal juego no abraza a los cuatro como en un aro. El juego es el anillo que anilla en tanto en cuanto juega como reflejo. Aconteciendo, el juego ilumina a los cuatro en el brillo de la sencilla unión. Brillando, dispone el anillo a los cuatro, abierto por doquier en el misterio de su esencia. La esencia reunida del reflejo-juego anillante del mundo es el eslabón. En el eslabón del anillo que refleja y juega se pliegan los cuatro en su concorde y, por tanto, propia esencia. Entonces, mundanizando flexiblemente el mundo los ensambla con docilidad.

Dócilmente, dúctil, elástico, flexible, se dice en nuestro antiguo alemán **ring** y **gering**. El reflejo-juego del mundo mundanizante anilla como eslabón del anillo a los concordes cuatro en el ensamblamiento propio, el anillo de su esencia. En el reflejo-juego del eslabón del anillo ocurre el cosificar de la cosa.

La cosa afinca el marco. La cosa cosifica mundo. Toda cosa afinca el marco en un sendo afincamiento de la unión sencilla del mundo.

Si dejamos ser-esencialmente la cosa en su cosificar desde el mundo mundanizante, pensamos, entonces, en la cosa como cosa. Pensando de tal manera nos interesamos por la esencia mundanizante de la cosa. Pensando así somos referidos a la cosa en cuanto cosa. En el sentido riguroso de la palabra, somos en-causados. Hemos dejado que la usurpación de lo des-encausado nos adelante. Pensemos la cosa en cuanto cosa, respetemos entonces la esencia de la cosa en el ámbito en que ella es-esencialmente. El cosificar es el aproximar del mundo. El aproximar es la esencia de la proximidad. En cuanto respetamos la cosa como

cosa habitamos en la proximidad. El aproximar de la proximidad es la única y propia dimensión del reflejo-juego del mundo.

La ausencia de la proximidad, debida a todas las eliminaciones de los a-lejamientos, ha traído el dominio de la carencia de distancias. En la ausencia de la proximidad se presenta la cosa negada como cosa, en el sentido ya expresado. Pero ¿cuándo y cómo son las cosas como cosas? En medio de la carencia de distancias preguntamos así.

¿Cuándo y cómo vienen las cosas como cosas? No vienen por las intrigas de los hombres. Pero tampoco vienen sin la vigilancia de los mortales. El primer paso dado a tal vigilancia es el paso de vuelta al pensamiento representante, es decir, al pensamiento aclarante en el pensar pensante.

El paso de vuelta de un pensar a otro no es ciertamente ningún mero cambio de actitud. No puede ser, por eso algo semejante, pues todas las actitudes, juntamente con el modo de su cambio, quedan apresadas en el ámbito del pensamiento representante. El paso de vuelta, por el contrario, abandona en general la mera actitud en sí. El paso de vuelta toma su estancia en un corresponder, que, interpelado por tal paso en la esencia del mundo, le responde dentro de sí. Para el advenimiento de la cosa no tiene ningún poder el mero cambio de actitud, como en general no lo tiene aquello que ahora se da como obstante en la carencia de distancia, que jamás se orienta únicamente hacia el cosificar. Tampoco adviene la cosa como cosa, sólo porque huyamos ante los obstantes y re-cordemos viejos obstantes que quizá estuvieron alguna vez en medio del camino, para que se conviertan en cosa y se presenten acaso como cosa.

Lo que la cosa llega a ser, ocurre en el eslabón del reflejo-juego del mundo. En primer lugar, cuando, probablemente, de súbito, el mundo mundaniza en cuanto mundo; cuando resplandece el anillo al que se anilla el eslabón de la tierra y el cielo, las divinidades y los mortales en el anillo de su unión sencilla.

A este eslabonar está adecuadamente eslabonado el cosificar mismo, y anillada la cosa sendamente afincada, sencilla, ensamblable a su esencia. El anillo es la cosa: el cántaro y el banco, la pasarela y el arado. Pero cosa es también a su manera, el árbol y el estanque, el arroyo y la montaña. Cosas son cosificando en respectivo afincamiento a su manera, la garza y el

corzo, el caballo y el toro. Cosas son, cosificando en respectivo afincamiento a su manera, el espejo y el brazalete, el libro y el retrato, la corona y la cruz.

Pero las cosas son también anilladas y eslabonadas en el número, de acuerdo con la infinidad de obstantes, por doquier igualmente valiosos; de acuerdo con la enorme cantidad de seres vivientes que son los hombres.

Los hombres, en cuanto mortales, obtienen el mundo en cuanto mundo, habitándolo. Sólo lo que es eslabonado en el mundo llega a ser, de una vez, cosa.

(Traducción de Rafael Gutiérrez Girardot).

EXPLICACION DE LOS VOCABLOS

Hemos procurado guardar hasta donde ha sido posible la máxima fidelidad a la literalidad del texto, sin que por ello se haya dejado de lado la intención de ser fieles a los conceptos. Algunas palabras han sido traducidas, acudiendo a la etimología y buscando en ella la raíz latina que pudiera tener. En esta **explicación de vocablos** sólo queremos justificar algunas de las traducciones que por su aparente extravagancia pudieran parecer escandalosas o absurdas. Nos hemos servido del **Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache,** de Kluge/Götze. Walter de Gruyter & Co. Berlín 1951. XV edición. Las palabras siguen el orden de aparición en el texto.

A-lejamiento. Entfernung. Formada por el prefijo **ent** del antiguo alto alemán; **del griego** ἀντί, contra; latín **ante,** ante; del medio alto alemán con tz por z en **entzwei** y en antiguo alto alemán **in zwei,** en dos partes. Se ha traducido por el privativo **a.** Y **Ferne,** lejano; **Fernung,** lejanía. Según puede desprenderse del contexto, quiere decir a la vez que distancia, carencia de distancia. Walter Biemel ha traducido Entfernung, refiriéndose a Sein u. Zeit, por el vocablo francés **rapprochement** (Biemel. Le concept de monde chez Heidegger. Nauwelaerts-Vrin. Lovaina-París, 1950. pp. 71 y ss.) El vocablo a-lejamiento con este levísimo artificio, puede correr el riesgo de significar estas dos cosas a un mismo tiempo: distancia y carencia de distancia.

Estar-en-sí. Insichstehen. Los componentes de la palabra no requieren mayor aclaración: **In,** en; **sich,** si; **stehen,** estar. Hace juego con otros vocablos que a continuación se explican:

Ipstante. Selbstständiges. Se forma con **Selbst,** mismo, y **Ständiges,** del verbo stehen, estar, del latín **stare, sistere,** estar. Sólo damos la raíz latina. Selbst lo hemos traducido acudiendo a la palabra latina **ipse,** pero eliminando las letras **s y e,** para evitar mayor dificultad. Por la importancia que tiene el verbo stehen en posteriores combinaciones y juegos de palabras, hemos preferido servirnos de la raíz latina y traducirlo por stante. Así quedaría, pues, ipstante, en vez de independiente, que no haría juego con palabras formadas de la misma raíz alemana stehen.

Obstante. Gegenstand. De **Gegen,** contra, frente a... etc. Y **Stand,** del verbo stehen, estar. Que está contra o frente a... Es decir, un obstante, en el sentido que tiene cuando se dice, no obstante tal cosa etc. De este modo es posible que el juego de raíces que tienen las palabras independiente y objeto, que tal es la traducción habitual de Gegenstand, quede reflejado fielmente en la versión española. Con la misma raíz stehen se forma **Herstand,** que se ha traducido por hicstante, cambiando el **her** por el **hic** y que significaría estar aquí.

Establecedor-para. Herzustellendes. De **Herstellen,** que se ha traducido por establecer, y el **zu** en medio, para. El contexto da el sentido.

Intra-estar. De **herein,** dentro, aquí dentro, en el interior, y **stehen,** stare.

Unverborgenheit. No-ocultamiento. Gaos ha traducido por estado de no oculto. Hemos preferido traducirlo por no-ocultamiento, no porque la traducción de Gaos nos parezca incorrecta —¡ni mucho menos!— sino porque para la lectura, las traducciones de un solo concepto expresado en una sola palabra, por el mismo concepto expresado en varias palabras, resultan un poco molestas.

Ser-esencialmente. De **Wesen,** que en todo momento hemos traducido por esencia, aunque en lenguaje cotidiano y callejero se usa por ser, en el sentido que tiene cuando se dice el sér del hombre, p. e.; Heidegger ha formado el verbo **wesen,** que Alberto Wagner de Reyna ha traducido por ser-esencialmente.

Afincar. Weilen. Tiene una raíz etimológica latina que es **quies, quiescere,** descansar, quedar. Pero el sentido que tiene en Heidegger es mucho más hondo que el mero descansar. Es sentar sus reales y hacer quedar. Hemos escogido la palabra afincar, porque nos parece que da este sentido: asentar sus reales y hacer quedar. Lo hemos tomado del Arcipreste de Hita, en la estrofa siguiente:

> Dio salto en el campo ligero, apercibido,
> cuidó ser vencedor, y fincó el vencido.

Y quedó vencido.

Cosa. Ding. Aunque Heidegger da la etimología, creemos que puede ser útil el consignar algunas raíces más que no aparecen citadas y que pueden tener interés: **thing,** antiguo alto alemán: cosa jurídica, asunto, reunión popular, mitin, juicio secreto. Del latín **causa,** en sentido jurídico. En sentido más antiguo, alemán, se da a entender con la raíz el requerimiento para el juicio, en **(be) dingen** —cuya traducción explicaremos más adelante—, y en condición, **Bedingung**. También aparece la raíz en defender, **verteidigen**. Por otra parte, la significación de thing tiene que ver con el cuidado, cuando de juicio secreto se dice que es **gehegtes** Gericht, cuidado del redil, por ejemplo en **Hege**. Y también se relaciona con el **tiempo,** época: en gótico **Peins,** reunión secreta de determinado tiempo; del germánico pennaz y latín **tempus.** Diferentes ampliaciones del indoeuropeo en la raíz **ten,** dilatar, extender (dehnen), tender, estirar **(spannen)**. Pero esto es hilar demasiado delgado.

Representar. Vorstellen. No se ha dado otra traducción por no buscar demasiada complicación. Pero tiene en Heidegger el sentido primario de **Stellen,** poner, y **vor,** antes. Anteponer.

Anillo, eslabón, anillar. Se forman todas con la raíz **ring,** que indica todo lo que tiene forma circular. **Gering,** no significa pequeño, poco, al menos en este caso. Aunque en cierta forma podría tener lejanas reminiscencias de la raíz ring.

En-causado. Be-Dingtes. Heidegger utiliza aquí, notoriamente, la raíz **Ding** en el sentido de la **causa** latina. Pero bedingen quiere decir condicionar, y este sentido está también presente en el texto heideggeriano. Se ha echado mano de la raíz etimológica latina para dar su equivalente español. En-causados, pues, querría decir condicionados por la cosa. Por otra parte, si el lector se ampara en lo que Alfonso Reyes y Eugenio D'Ors llaman el imperio dialectal de la c, es decir, si se atreve a cometer un error de ortografía pronunciando encauzados a la hispanoamericana, la palabra se enriquecerá de sentido, pues significará en-causado, en el sentido jurídico que tiene cuando se dice que una persona está encausada; encausado, en el sentido que da Heidegger de condicionado por la cosa; y encausado, pronunciando encauzado a la hispanoamericana, en el sentido de algo que corre por un cauce trazado, es decir, de algo condicionado por tal cauce.

R. G. G.